

¿MÁS ALLÁ DE LOS DERECHOS HUMANOS?

Pedro S. Limiñana

pesanlimi@yahoo.es

Centro Asociado UNED (Las Palmas de Gran Canaria)

RESUMEN

Las críticas a los derechos humanos son de dos tipos: externas e internas. Las primeras insisten en la imposibilidad de la existencia de derechos humanos de validez universal, mientras que las segundas apuntan a la insuficiencia de los derechos humanos para proteger la dignidad de las personas. En este artículo se intenta mostrar que las críticas externas son insostenibles, mas no ocurre lo mismo con las internas. Y es que si la idea de dignidad del ser humano sigue resultando plausible, los derechos humanos serán insuficientes para protegerla mientras no se orienten hacia la realización efectiva de la justicia, es decir, hacia la distribución igualitaria de la riqueza y el poder.

PALABRAS CLAVE: Derechos humanos, universalismo, relativismo, multiculturalismo, dignidad, libertad, igualdad, libertarismo, individualismo.

ABSTRACT

«Beyond human rights?». The human rights criticisms are of two types: external and internal. The first insist on the impossibility of the existence of universal human rights, while the latter point to the failure of human rights to protect the dignity of people. This article attempts to show that the external reviews are unsustainable, but not so with the inmates. If the idea of human dignity still find plausible, human rights will be insufficient to protect it while not geared towards the effective realization of justice, that is, to the equal distribution of wealth and power.

KEY WORD: Human rights, universalism, relativism, multiculturalism, dignity, freedom, equality, libertarianism, individualism.

Los derechos humanos han sido calificados como derechos universales precisamente porque son esas exigencias morales¹ básicas que se deben reconocer a todo ser humano en tanto que ser humano; sin embargo, no todos los autores estarían de acuerdo a la hora de afirmar la pretendida universalidad de los derechos humanos. En efecto, ésta ha sido puesta en tela de juicio desde diversos frentes, tal como ha





señalado Amelia Valcárcel². La universalidad de los derechos humanos remite al universalismo moral ilustrado, de ahí que el debate entre los defensores y detractores de los derechos humanos haya tenido en las últimas décadas como trasfondo las disputas entre los que se decantan a favor o en contra del legado de la modernidad, es decir, el enfrentamiento entre modernos y postmodernos. Los primeros, nos dice Valcárcel, acusan a los postmodernos de encubrir, con el pretexto de defender la tolerancia y el derecho a la diferencia, el irracionalismo axiológico y el «todo vale», mientras que los segundos sostienen que quienes se aferran al universalismo moderno son etnocéntricos y practican una suerte de totalitarismo racionalista, pues pretenden imponer sus propios valores al presentarlos como universales y racionalmente fundados.

Valcárcel, por su parte, va a llevar a cabo una defensa del universalismo, pero de un universalismo respetuoso con las diferencias siempre que éstas admitan, a su vez, las divergencias. En efecto, la autora señala que universalismos hay de varios tipos y no faltan los falsos universalismos, los que pretenden imponer lo local presentándolo como universal, que desprecian las diferencias y no las aceptan. Sin embargo, el universalismo bien entendido, no sólo no rechaza las diferencias sino que las considera como un derecho. Ahora bien, tal universalismo afirma que la defensa de la diferencia, si no quiere ser inconsistente, parte siempre del reconocimiento previo de la igualdad, pues es la igualdad política de los ciudadanos la que obliga a reconocer el derecho a la diferencia. Y la crítica según la cual el universalismo así entendido, igualitario, no es más que un rasgo cultural occidental no hace, a juicio de Valcárcel, más que corroborar la validez de dicho universalismo igualitario: «Si lo afirmamos algunos de nosotros, que el universalismo es una peculiaridad nuestra demasiado idiolectal como para ser exportada, ésta es una afirmación relativamente a contracorriente, en cuyo caso se convierte en un ejemplo de divergencia que no ataca, sino que prueba la consistencia del modelo; el conjunto admite la diferencia como posibilidad estructural. Si lo dicen ellos (quienes fueran, los exteriores a nosotros), en ese caso nos plantean una divergencia que cabe en nuestro modelo, pero no en el suyo. Caen en paradoja solicitando atención para lo que no están dispuestos en su caso a atender [...]. En fin, que sólo admitimos aquella diferencia de la que quepa hacer una divergencia y que además la admita en el seno mismo de la diferencia invocada. Resulta que quienes rechazan el universalismo son inconsistentes»³.

La igualdad constituye el fundamento del universalismo, mas se trata de una igualdad abstracta, una igualdad entre individuos que se compadece bien con el hecho de que éstos no sean idénticos pero tampoco totalmente diferentes, pues comparten una humanidad común y el valor de la dignidad humana. Es por ello que Valcárcel afirma que las diferencias en el seno de una sociedad multicultural sólo pueden ser legítimas a partir del reconocimiento de unos principios morales mínimos compartidos por todos, es decir, a partir del reconocimiento de los derechos

¹ Cfr. J. MUGUERZA, *Ética, disenso y derechos humanos*, Madrid, Argés, 1998.

² Cfr. A. VALCÁRCEL, *Ética para un mundo global*, Madrid, Temas de hoy, 2002.

³ A. VALCÁRCEL, *ob. cit.*, p. 29.

humanos. En definitiva, lo que Valcárcel propone es que el multiculturalismo bien entendido se deber regir por dos principios: la igualdad de derechos y la tolerancia hacia las diferencias. Porque el hecho de que todos hayan de tener los mismos derechos implica que deben aceptarse todas las diferencias siempre y cuando éstas no atenten contra los derechos individuales.

La posición de Valcárcel es similar al pluralismo sostenido por Adela Cortina⁴, quien lo presenta como una fórmula intermedia entre lo que desde Weber se ha dado en llamar monismo moral y politeísmo axiológico. El monismo moral es aquella situación propia de las sociedades premodernas en la que todos los miembros de la sociedad comparten una misma visión del mundo y tienen un único sistema de valores, un código moral único. El politeísmo axiológico, en cambio, es característico de las sociedades modernas, en las que distintos individuos o conjuntos de individuos tienen cosmovisiones diferentes y asimismo mantienen distintos códigos morales. Pues bien, el pluralismo moral pretende ser una alternativa a estos dos polos, así como al relativismo, el subjetivismo y el universalismo dogmático, al señalar que debe haber unos mínimos valores universales, compartidos por todos y exigibles a todos; se trata de los mínimos principios de justicia que todo individuo debe estar en disposición de exigir para sí para no ver socavada su dignidad, que constituyen lo que Cortina denomina una ética de mínimos y se reflejan en la tabla de derechos humanos. A partir de esta ética de mínimos, cada uno debe poder desarrollar la forma de vida buena que considere más plausible, de tal manera que puedan convivir distintas éticas de máximos, es decir, de éticas constituidas por esos valores propios de las diferentes concepciones de la vida buena, que ya no tiene sentido que se puedan exigir a los demás, aunque sea legítimo que cada uno invite a los otros a participar de su propia concepción moral.

Sin embargo, el reconocimiento de los derechos humanos como principios morales mínimos reclamado por las filósofas de marras dista mucho de ser aceptado universalmente. Valcárcel señala cinco grandes críticas que en la actualidad deben afrontar quienes defienden la universalidad de los derechos humanos.

En primer lugar, las críticas que se han llevado a cabo desde posiciones multiculturalistas que bajo la bandera del derecho a la diferencia consideran los derechos humanos como una manifestación cultural occidental; en segundo lugar, las realizadas desde el pensamiento de izquierdas ante la inclusión del derecho de propiedad; en tercer lugar, las derivadas de los problemas de fundamentación de los derechos humanos; en cuarto lugar, las críticas que se centran en que los derechos humanos, por más que se reconozcan formalmente, no se aplican en la práctica y se conculcan sistemáticamente; y, por último, y relacionada con la anterior, la realizada por autores como Victoria Camps, quienes consideran que a la tabla de derechos humanos hay que añadirle su correspondiente tabla de deberes a fin de evitar su violación sistemática y garantizar su efectiva realización.

⁴ Cfr. Adela CORTINA, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1989.



A mi modo de ver, estas cinco posiciones críticas con respecto a los derechos humanos son en realidad de dos tipos diferentes, pues mientras unas apuntan tan sólo a su insuficiencia, otras pretenden situarse *más allá de los derechos humanos*. Las críticas del primer grupo bien pueden ser consideradas críticas internas, pues, en rigor, no ponen en cuestión que deba haber un reconocimiento universal de los derechos humanos, sino tan sólo que, tal como existen realmente, son insuficientes para proteger la dignidad de las personas. Aquí debemos pues incluir las críticas cuarta y quinta, las que ponen el acento en que efectivamente no se aplican y en la ausencia de una tabla de deberes que haga más efectivos los derechos humanos. Y aunque algunos autores han querido encontrar en el hecho de que, en la práctica, los derechos humanos no se aplican universalmente un argumento en contra de la validez de éstos, lo cierto es que la crítica a los derechos humanos basada en su falta de aplicación real no sólo no dice nada en contra de su validez sino que, antes al contrario, serviría para corroborarla, pues no tendría sentido indignarse porque los derechos humanos no se respeten efectivamente si no se considerara que realmente debieran ser respetados. Todo lo más que cabría decir a este respecto es que los derechos humanos gozan de validez universal de *iure* aunque, ¡ay!, no de *facto*, lo que viene a significar que tienen validez desde un punto de vista ético, en el ámbito pues del deber ser, pero no terminan de realizarse en la esfera del ser, es decir, en el mundo realmente existente. Y expresada en estos términos, es decir, como crítica interna a los derechos humanos, que, según creo, es como único cabe plantearla, se trata de una crítica que no sólo comparto sino que considero que cualquier defensor de los derechos humanos debe suscribir.

En el segundo grupo, aquel que se centra en señalar que la pretensión de validez universal de cualquier suerte de derecho individual es una falacia, se hallaría, de pleno derecho, la crítica multiculturalista, por seguir usando la expresión empleada por Valcárcel, cuyos defensores, como hemos dicho, abogarían, implícita o explícitamente, por situarse más allá de los derechos humanos. En lo que se refiere a esta crítica multiculturalista, más o menos postmoderna, más o menos relativista, ya hemos visto la acertada respuesta que da la propia Valcárcel. Mas conviene en este punto recordar la crítica al relativismo moral llevada a cabo por Ernsnt Tugendhat, quien ha puesto de relieve las dificultades de sostener las tesis relativistas cuando se trata de las propias convicciones morales. En efecto, Tugendhat señala que existen diversos factores que en principio llevan a pensar en la plausibilidad del relativismo. La propia historia de la moral así como la multiplicidad de concepciones morales existentes, en ocasiones contradictorias, parecen conducir al relativismo y al desenmascaramiento de la moral. El relativismo se hace más fuerte aún si consigue establecer una relación causal entre uno o más factores y alguna determinada convicción moral, pues de ese modo se haría patente el hecho de que las convicciones morales con su pretensión de absolutidad son en realidad relativas a esos factores sociales, económicos, históricos, ambientales o de cualquier índole que las causan. Pese a lo expuesto, Tugendhat recuerda que a la hora de discutir sobre problemas morales, esto se puede hacer desde dos perspectivas: la que se mantiene cuando se habla en primera o segunda persona y la que se adopta cuando se habla en tercera persona. Cuando se intenta dar cuenta de determinadas convicciones morales y se habla en





tercera persona se hace acerca de las convicciones morales de otro y por lo tanto se expresan las razones por las que ese otro tiene dichas convicciones morales, lo cual permite adoptar una posición relativista. Sin embargo, cuando el individuo habla en primera persona —igual que si se habla en segunda persona siempre que se establezca un diálogo con esa segunda persona y no se hable con ella *sobre* ella, pues en ese caso la perspectiva que se adopta es la misma que la de la tercera persona—, el asunto es bien distinto, pues ahora las razones esgrimidas no apuntan a los factores que han causado su convicción moral sino que se trata de dar razones de por qué tiene dichas convicciones desde el punto de vista del contenido de las mismas, es decir, por qué considera adecuadas o correctas sus convicciones morales. Así pues, el relativismo moral sólo es posible cuando nos referimos a las convicciones morales de los otros, en tercera persona, pero no cuando hablamos de las propias, en primera persona. Ello es así porque si adoptásemos la perspectiva relativista para abordar nuestros juicios morales sencillamente dejaríamos de tener la posibilidad de establecer este tipo de juicios, toda vez que lo característico de ellos es su pretensión de absolutidad. Los juicios morales propios quedarían reducidos a meras opiniones *relativas* a factores de diversa índole. «No es posible tener opiniones morales que se puedan estimar como relativas —escribe Tugendhat—, pues con ello estarían descalificadas como opiniones. Podemos estar muy inseguros, tanto sobre nuestras opiniones morales como sobre nuestras opiniones teóricas, pero cuando estamos seguros de que no tienen ninguna pretensión absoluta, no podemos ya mantenerlas. Un auténtico relativista moral no podría por tanto utilizar, excepto en discurso indirecto, un vocabulario moral. Sólo podría expresarse en proposiciones que indicasen sólo preferencia subjetiva, como ‘me gusta’, y por consiguiente tampoco podría formular exigencias a los demás, que, como hemos visto, son constitutivas de las normas sociales»⁵. De la argumentación tugendhatiana se desprende que el relativista, en suma, no habría de sentir cargos de conciencia cuando violara una norma moral ni tampoco indignación cuando la infracción fuera cometida por otro: sencillamente dejaría de tener conciencia moral, lo que, desde luego, no resulta sencillo, pues una cosa es incumplir, como hacemos en muchas ocasiones, los principios morales, y otra bien distinta que lo hagamos sin que ello nos ocasione ningún tipo de problema de conciencia o que dejemos de indignarnos cuando sea otro el que infrinja la norma, sobre todo si la víctima de dicha infracción es uno mismo. Y si damos por buena la argumentación de marras, como quien suscribe hace, entonces debemos concluir no sólo que el relativismo moral se revela insostenible, sino que, puesto que tal relativismo se halla en la base de la crítica multiculturalista a los derechos humanos, su falta de plausibilidad hace que la crítica por parte de quienes enarbolan el derecho a la diferencia como argumento contra los derechos humanos pierda su punto de apoyo.

Con respecto a las críticas segunda y tercera, las relativas a los problemas de fundamentación y las derivadas del derecho de propiedad, cabe incluirlas, como creo

⁵ E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, 1984, traducción española de Jorge Vigil (por la que cito), *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 105.

que deben ser incluidas, en el grupo de las críticas internas a los derechos humanos, si bien es cierto que ambas, llevadas al extremo, bien pudieran formar parte del segundo grupo, el de la crítica externa.

En lo que se refiere a los problemas derivados del derecho a la propiedad, justo es reconocer que una lectura ortodoxa de las críticas de Marx a los derechos del hombre podría conducir a la negación de los derechos humanos sin más. Y es que ciertamente Marx consideró que los proclamados derechos del hombre eran en realidad los derechos del hombre burgués. En efecto, Marx pensaba, contrariamente al idealismo alemán y a la filosofía tradicional, que las relaciones sociales de producción, la estructura económica, constituyen la base real de la sociedad y que es ésta la que genera toda la superestructura ideológica, la conciencia, conformada por todos los elementos intangibles que forman parte de la realidad social, como la religión, la moral, el derecho o el propio Estado. De manera que la ideología, que viene determinada por las relaciones sociales de producción, está constituida por un sistema de ideas que, siendo externo y coercitivo para los individuos, representa los intereses de la clase dominante, los cuales son presentados como si se tratara de los intereses generales del conjunto de la sociedad. De ahí que los derechos del hombre se muestren como los derechos de todos los individuos cuando en realidad, a juicio de Marx, sólo recogen los derechos de los individuos burgueses, a la sazón la clase dominante en el emergente capitalismo del siglo XIX. Sin embargo, y pese a las ideas de Marx respecto a la relación existente entre la estructura económica y la superestructura, tengo para mí que la crítica de Marx a la ideología de los derechos humanos no lo sitúa necesariamente más allá de los derechos humanos. Ello es así porque, al menos implícitamente, Marx comparte el núcleo moral de la teoría de los derechos humanos, toda vez que su interés en la sociedad comunista viene motivado por su interés en la concreción real de la libertad y la igualdad que las revoluciones liberales habían prometido pero no habían realizado. Y puesto que los derechos humanos no son más, ni menos, que el reconocimiento jurídico de las exigencias morales de libertad e igualdad, en suma, de dignidad, entonces cabe afirmar que Marx sólo se opondría a la formulación concreta de los derechos humanos, pero no, al menos no necesariamente, al reconocimiento de una tabla de derechos humanos, acaso otra, de validez, ahora sí, universal. Con esto no quiero decir, ni mucho menos, que el propio Marx pensara en estos términos; tampoco tengo la menor intención de apuntarme a exégeta de la obra de Marx, sino que lo que trato de señalar es que se puede compartir, siquiera sea parcialmente, la crítica de Marx a los derechos humanos entendiéndola como una crítica interna, es decir, asumiendo que todos los seres humanos han de tener reconocidos unos derechos fundamentales en aras de dar respuesta a las exigencias morales de dignidad, libertad e igualdad, y afirmar al mismo tiempo que los derechos humanos, tal como han sido recogidos en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948, resulten insuficientes. Y es que ciertamente las declaraciones de derechos humanos que Marx conoció, a saber, la *Carta de derechos de Virginia* y la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, resultantes de las revoluciones americana y francesa respectivamente, pretendían tener carácter de universalidad cuando, en realidad, excluían a buena parte de la humanidad: a todos aquellos que no fuesen varones occidentales burgueses, donde, entre otros, se hallaban la totalidad





de las mujeres y todos los varones de la clase obrera. Y aunque la Declaración del 48 amplía las cartas anteriores, reconociendo a las mujeres como sujetos de iguales derechos e incluyendo los derechos económicos, sociales y culturales, no parece que ello sea suficiente para garantizar la libertad y la igualdad de los individuos, toda vez que en las democracias en las que los derechos humanos han sido incorporados a sus respectivos ordenamientos jurídicos, la capacidad de decisión de los individuos sobre los asuntos públicos es mínima, prácticamente se reduce al derecho a participar en la elección de los representantes, y la igualdad sigue siendo una quimera habida cuenta de las graves desigualdades sociales que aún persisten en nuestras sociedades⁶.

Con respecto al problema de la fundamentación de los derechos humanos, éste también puede entenderse en clave de crítica interna o externa. La propia Valcárcel trae a colación las posiciones de autores tan dispares como Norberto Bobbio y Alasdair MacIntyre, que a mi modo de ver constituyen ejemplos de uno y otro tipo de críticas. Tal como señala Valcárcel, MacIntyre afirma que los derechos humanos son una invención occidental cuyo origen se remonta a la Europa del siglo xv, pero en ningún caso, precisamente por su carácter histórico, se pueden considerar como algo inherente a la condición humana. Y es esa historicidad la que vendría a demostrar que los derechos humanos no disponen de ningún tipo de fundamentación. En efecto, MacIntyre señala que a pesar de que la expresión «derechos humanos» se utilice comúnmente en la actualidad para referirse a una serie de derechos que afectarían por igual a todos los individuos humanos por el mero hecho de serlo, lo cierto es que tales derechos no existen, que se trata de ficciones cuya creencia es absurda. Y justifica su afirmación señalando que jamás nadie ha conseguido ofrecer buenas razones que fundamenten la creencia en la existencia de los derechos humanos. «No existen tales derechos —escribe MacIntyre refiriéndose a los derechos humanos— y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios. La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos, es precisamente del mismo tipo que la mejor que tenemos para afirmar que no hay brujas, o la mejor razón que poseemos para afirmar que no hay unicornios: el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existan»⁷.

La negación de la existencia de los derechos humanos expresada por MacIntyre parece estar referida a un concepto iusnaturalista de los mismos. De hecho se refiere a estos derechos como «derechos humanos o naturales», y para apuntalar su tesis de la inexistencia de tales derechos se remonta al iusnaturalismo del siglo xviii, al intuicionismo del xx, a la falta de justificación racional de los derechos humanos en la Declaración Universal de 1948 y, finalmente, alude a Ronald Dworkin, un declarado defensor de los derechos humanos que, sin embargo, dice MacIntyre, reconoce que no es posible demostrar que los derechos humanos existan. Afirmar

⁶ Sobre este asunto, cfr. mi trabajo «La democracia como exigencia ética. Una crítica libertaria a los derechos humanos», en prensa.

⁷ A. MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, 1984, traducción española de Amelia Valcárcel (por la que cito), *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 95 y s.

que los derechos humanos no existen en tanto que derechos naturales es algo que podría suscribir cualquier defensor no iusnaturalista de los derechos humanos, pues, en efecto, el iusnaturalismo descansa en última instancia en posiciones metafísicas en la medida en que apela a una supuesta naturaleza otorgadora de derechos y, por ende, no puede ser plausible en la era del pensamiento postmetafísico. Ahora bien, en tanto que derechos positivos, es decir, en tanto que derechos efectivamente reconocidos en la Declaración del 48 así como en los distintos ordenamientos jurídicos que la suscriben, no cabe duda de que los derechos humanos sí existen. Y aunque su existencia positiva no es lo que MacIntyre pone en duda, sino más bien la posibilidad de fundamentación de los mismos, de ahí que arremeta contra la existencia de los derechos humanos como derechos naturales, no está claro que la única manera de hallar un fundamento para los derechos humanos sea desde dentro del iusnaturalismo, pues ha habido otros intentos de fundamentación de los derechos humanos, sobre los que enseguida habremos de volver, que reniegan igualmente de la metafísica iusnaturalista.

Sea como fuere, la crítica de MacIntyre abarcaría a cualquier intento de fundamentación ética de los derechos humanos, pues éste no se limita a señalar que los derechos humanos carezcan de fundamentación, sino que afirma igualmente que tampoco la moral moderna tiene fundamento de ninguna clase. Para MacIntyre, el proyecto ilustrado de fundamentar racionalmente la moral estaba abocado al fracaso. En efecto, MacIntyre reconoce a Nietzsche el mérito de haber sido el primero en entender con claridad que las apelaciones de la filosofía moral ilustrada a una suerte de racionalidad objetiva en realidad no eran sino expresiones de la voluntad subjetiva, si bien se apresura a señalar que la crítica nietzscheana a toda la moral constituye una generalización ilegítima del estado de la moral de su época. Y es que la grandeza de Nietzsche, en opinión de MacIntyre, consiste no tanto en las soluciones que propone, que MacIntyre tilda de frívolas, sino en la dedicación seria a la búsqueda del modo en que los individuos habrían de poder inventar una nueva tabla de valores. De esta forma, la crítica de Nietzsche únicamente se torna pertinente a raíz del fracaso del proyecto ilustrado, el cual sólo pudo acometerse una vez que el aristotelismo había entrado en decadencia; pero si la posición de Aristóteles pudiera hacerse plausible de algún modo, entonces el programa nietzscheano de crítica de toda la moral anterior dejaría de tener sentido. Tal es el propósito de MacIntyre: demostrar que el proyecto ilustrado estaba abocado al fracaso porque conduce necesariamente al nihilismo de Nietzsche y a su propia destrucción, pero que no era en absoluto inevitable que se llevara a cabo. «Por lo tanto —escribe MacIntyre—, lo que revela la conjunción de la argumentación filosófica e histórica es que o bien continuamos a través de las aspiraciones y colapso de las diversas versiones del proyecto ilustrado hasta recalar en el diagnóstico de Nietzsche y la problemática de Nietzsche, o bien mantenemos que el proyecto ilustrado no sólo era erróneo, sino que ante todo nunca debería haber sido acometido»⁸.

⁸ *Ibíd.*, p. 152.

Salir del callejón sin salida en el que, a juicio de MacIntyre, se halla la filosofía moral moderna, pasaría pues por el abandono del proyecto ilustrado de encontrar fundamentos racionales para los juicios morales y retornar a una filosofía moral preilustrada, premoderna, es decir, a lo que pudiera seguir siendo válido del aristotelismo vigente antes de la irrupción de la modernidad. Lo que MacIntyre propone es sustituir la moral de las reglas propia de la ética moderna por una moral de las virtudes característica de la ética premoderna. Y puesto que lo central de la ética moderna está constituido por las exigencias kantianas de universalidad de las normas morales, dignidad de los seres humanos y autonomía de los sujetos morales, recogidas respectivamente en la primera, segunda y tercera formulación del imperativo categórico, entonces se entiende mejor el recelo de MacIntyre con respecto a la validez universal de los derechos humanos. Pues en la medida en que éstos tratan de proteger la dignidad de las personas, resulta evidente que se sustentan sobre el imperativo categórico, de suerte que si éste carece de justificación, si toda la moral moderna presenta este problema de fundamentación, entonces no puede resultar plausible la supuesta universalidad de los derechos humanos.

Así pues, la crítica de MacIntyre a los derechos humanos y a la ética moderna en general conduce al abandono de la autonomía moral de los individuos y al retorno a una ética caracterizada por la heteronomía moral y la autoridad de la tradición. Y aunque nosotros hemos incluido la crítica de MacIntyre a los derechos humanos en las críticas externas, aquellas elaboradas por quienes pretenden situarse más allá de los derechos humanos —expresión que, por supuesto, MacIntyre no emplea—, lo que resulta de la propuesta de MacIntyre, habida cuenta de su interés por regresar a un universo moral premoderno, es más bien un intento de retrotraernos *más acá de los derechos humanos*. Paradigma este que es extensivo a la crítica multiculturalista, por cuanto quienes la suscriben recelan de la razón como agente legitimador de las concepciones morales y apelan, como no puede ser de otro modo desde la perspectiva relativista, a las distintas tradiciones culturales como fuente de normas y valores.

Por lo demás, como ya hemos señalado, el problema de la fundamentación de los derechos humanos se puede entender también como crítica interna, que es como, a mi modo de ver, ha de entenderse el planteamiento de Bobbio sobre esta cuestión. En realidad, Bobbio no hace ninguna crítica a los derechos humanos por su falta de fundamentación, sino que más bien lo que hace es *resolver* el problema eludiéndolo, pues, a su juicio, los derechos humanos, habida cuenta del consenso general existente en cuanto a su validez expresado en la Declaración de 1948, no presentan ningún problema de fundamentación. Es por ello que para Bobbio el verdadero problema que han de afrontar los derechos humanos es el de su efectiva protección. Y en una línea similar se ha expresado Valcárcel, cuando afirma, en contra de los intentos trascendentalistas de fundamentación de los derechos humanos como los emprendidos por John Rawls o Jürgen Habermas, que los derechos humanos constituyen unos principios mínimos que, sin llegar a ser autoevidentes, son autorreferentes. «Esta tabla de mínimos —señala Valcárcel— no es, sin embargo, autoevidente, porque no hay principios autoevidentes, ni morales ni de otra índole. La misma idea de evidencia es excesiva; más modestamente, la tabla de mínimos del humanismo pretende ser tan sólo autorreferente. Los derechos humanos no son una mera aspiración futura,



son los contenidos de esa tabla. Su génesis ha sido histórica, no trascendental, pero ello no le resta validez ni realidad»⁹.

Que el origen histórico de los derechos humanos no les resta validez no es algo que, según creo, quepa discutir, pues ni la historicidad ni la tradición restan legitimidad. Pero la cuestión es que tampoco la otorgan. Quiere ello decir que la solución de Valcárcel, siendo más pragmática que trascendental, puesto que apela a la facticidad del consenso sobre la validez de los derechos humanos, viene a ser muy similar a la propuesta por Bobbio y, por lo tanto, deja sin resolver la pregunta fundamental, la que sin duda formularían los críticos —externos e internos— de los derechos humanos, a saber, por qué razón éstos habrían de tener validez. Y es que la legitimidad del derecho, por más que en este caso se trate de los derechos humanos, no puede ser autorreferencial: el derecho no se puede legitimar a sí mismo. De ahí que la vía del consensualismo, pragmático o trascendental, lo mismo da para el asunto que nos ocupa, resulte insuficiente para la búsqueda de la fundamentación ética de los derechos humanos, tal como ha visto con claridad Javier Muguerza.

En efecto, tras repasar los intentos de Karl Otto Apel y de Habermas de hallar un fundamento racional para las normas morales, el cual podría servir de fundamento ético de los derechos humanos, Muguerza llega a la conclusión de que el consensualismo propuesto por los promotores de la ética discursiva resulta incapaz de suministrar semejante fundamento. Y es que Apel y Habermas afirman que el criterio de fundamentación moral ha de ser en última instancia el consenso entre los afectados, y por más que desde la ética del discurso se insista en que tal consenso no puede consistir en un mero acuerdo fáctico sino que ha de ser alcanzado mediante lo que Habermas denomina un discurso práctico, es decir, una suerte de diálogo en el que los interlocutores participan libres de cualquier tipo de coacción, de manera que sólo la fuerza de los argumentos es lo decisivo para alcanzar el consenso, lo cierto es que un procedimiento semejante presupone las exigencias de libertad e igualdad de los participantes, que es precisamente lo que se busca fundamentar cuando se trata de la fundamentación ética de los derechos humanos. «A la hora de tornarse operativo —escribe Muguerza—, el consensualismo de Habermas, o de Apel, no parece llevarnos mucho más lejos, por desgracia, que el puro y simple convencionalismo, o consensualismo de Bobbio si lo preferimos decir así. Pensemos, por ejemplo, en esos derechos humanos relativos a las exigencias de libertad e igualdad de que se hablaba en el inicio de esta exposición. Habermas parecía darlos por supuestos cuando afirmaba que los participantes en la praxis argumentativa habían de tomar en cuenta la posibilidad, y aun la necesidad, de que todos los potencialmente interesados participasen (precisamente como libres e iguales, y no de otra manera) en una búsqueda cooperativa del consenso. En cuyo caso, la libertad y la igualdad vendrían a ser ahí *condiciones trascendentales, o cuasi-trascendentales*, de posibilidad del discurso mismo»¹⁰.

⁹ A. VALCÁRCCEL, *ob. cit.*, p. 48.

¹⁰ J. MUGUERZA, *ob. cit.*, pp. 56 y s.



Ante el fracaso de la estrategia consensualista en el intento de hallar un fundamento ético para los derechos humanos, Muguerza se propone abordar la cuestión empleando una estrategia distinta, centrada en el disenso en lugar del consenso, lo cual resulta a todas luces pertinente, pues en la historia de la conquista de los derechos humanos el disenso jugó siempre un papel esencial, toda vez que las luchas por las conquistas de marras, como bien recuerda Muguerza, estuvieron protagonizadas por individuos o grupos de individuos disidentes respecto de un consenso anterior, generalmente recogido en el ordenamiento jurídico en vigor, que les negaba tales derechos. Y si los filósofos del consenso habían puesto el énfasis en la primera formulación del imperativo categórico kantiano, en el principio de universalización, si bien dialógicamente reformulado, desde la «alternativa del disenso», que es como Muguerza denomina a su intento de fundamentación disensual o negativa de los derechos humanos, se va a poner el acento en la segunda formulación del imperativo categórico, aquella que en su día Muguerza denominara el «imperativo de la disidencia», por considerar que, en rigor, lo que tal imperativo ordena al sujeto moral es decir «No» allí donde prealezcan la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad. Como se sabe, la segunda formulación del imperativo categórico reza como sigue: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio»¹¹. Esta segunda formulación del imperativo categórico es denominada por Muguerza imperativo de la disidencia porque, como se puede ver, tiene un marcado carácter negativo en el sentido de que más que prescribir lo que se debe hacer, lo que hace es ordenar lo que no se debe. En efecto, Kant entiende que el hombre es un fin en sí mismo porque en la medida en que es un ser racional está dotado de autonomía y por tanto es portador de un valor absoluto, de dignidad y no precio, por lo que *no* puede ser tratado nunca como un simple objeto, *no* puede ser instrumentalizado, sino que ha de ser tratado siempre, al mismo tiempo, como un fin en sí mismo, que es lo que ordena la segunda formulación del imperativo categórico, el acertadamente denominado imperativo de la disidencia. Y tal imperativo de la disidencia nos ha de servir de instancia crítica desde la que poner en tela de juicio cualquier pretendida legitimidad que quisiera situarse por encima de la condición de todo ser humano como fin en sí mismo, es decir, que aspirara a superar la dignidad inherente a toda persona.

La dignidad del ser humano y el consecuente imperativo de la disidencia constituyen pues, en principio, el fundamento ético de los derechos humanos. Mas tal afirmación dista mucho de resolver el problema de la fundamentación, pues como Muguerza reconoce, restaría aún dilucidar por qué habríamos todos de aceptar la concepción kantiana del ser humano como un fin en sí mismo, es decir, como un ser dotado de dignidad.

¹¹ I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. española de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2006, p. 116.





En su intento de vindicar la tesis kantiana según la cual el hombre es un fin en sí mismo, Muguerza se va a apoyar en la ética del respeto recíproco desarrollada por Tugendhat, para quien es un hecho empírico que los individuos mantienen relaciones volitivas de afirmación y negación tanto con respecto a sí mismos como en relación a los demás. Estas relaciones recíprocas hacen que el individuo se sienta como uno entre todos y ello conduce a la moral del respeto recíproco: «A la pregunta de por qué tengo que limitar mi libertad según estas normas precisas —escribe Tugendhat—, para ser objeto de afirmación por parte de todos, respondo así: porque estas normas tienen la propiedad de ser buenas para todos, y porque tú eres uno de todos. La moral así fundada es la moral del respeto recíproco, que ordena reconocerse (considerarse) prácticamente unos a otros como ‘fin en sí’»¹².

Esta moral del respeto recíproco habría de constituir, tanto para Tugendhat como para Muguerza, el núcleo de cualquier otra moral posible y se basa, como se aprecia con facilidad, en la segunda formulación del imperativo categórico, toda vez que el respeto no es otra cosa que el reconocimiento del otro como fin en sí mismo, tal como prescribe el mandato kantiano. Sin embargo, Muguerza señala que en la teorización tugendhatiana el imperativo de la disidencia presupone el principio de universalización, ya que éste se halla en la base de la moral del respeto recíproco. Y es dicha presuposición la que a Muguerza no le parece necesaria: «A mi modo de ver —observa Muguerza—, la argumentación de Tugendhat se desenvuelve de manera que el imperativo de la disidencia *tendría que presuponer* el principio de universalización, ya que éste se halla en la raíz de su concepción de la moral del respeto recíproco, válida al mismo tiempo para *uno* que para *todos*. Pero quizá tal presuposición sea prescindible, pues el imperativo de la disidencia podría valer en principio *para un solo individuo*, a saber, *el que disiente* y hace suya la moral del respeto recíproco entendida como *la resolución de no tolerar nunca ser tratado, ni tratar consecuentemente a nadie, únicamente como un medio*, esto es, como un mero instrumento (donde la resolución de ‘no tolerar ser tratado únicamente como un medio’ ostentaría de algún modo un *prius* sobre la consecuente resolución de ‘no tratar a nadie únicamente como un medio’, es decir, sería previa a la reciprocidad y no sólo al principio de universalización). Aunque, naturalmente, de lo antedicho se desprende que el *individualismo ético* no equivale a un imposible *solipsismo ético* y ha de admitir de buena gana la pregunta acerca de qué pasa con los restantes individuos»¹³.

En lo que a mí respecta, no pondría objeciones al *prius* del que nos habla Muguerza, pues tengo para mí que el individuo que tolera ser instrumentalizado no tiene respeto por su propia persona y dudosamente mostrará reticencias a instrumentalizar a los demás si ello va en su propio beneficio, o lo que es lo mismo,

¹² E. TUGENDHAT, *ob. cit.*, p. 181. Para una exposición más amplia del pensamiento ético de Tugendhat, puede verse mi trabajo *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*, Las Palmas de Gran Canaria, ULPGC, 2009.

¹³ J. MUGUERZA, *ob. cit.*, p. 68.

quien no se respeta a sí mismo difícilmente respetará a los demás. Mas no tengo tan claro que ello no sea también así en la moral del respeto recíproco de Tugendhat, toda vez que el individuo se halla siempre en el centro de su intento de fundamentación de la moral. De hecho, muy resumidamente, la argumentación de Tugendhat es como sigue: primero, las normas están fundamentadas para el individuo si es bueno para él que todos las cumplan; segundo, están fundamentadas para todos si es bueno para todos en la misma medida que todos las cumplan; y tercero, el criterio «bueno para todos en la misma medida» se fundamenta en que el individuo, que es el que ha de encontrar razonable someterse a un sistema normativo y la consiguiente restricción de su libertad, se considera a sí mismo como uno entre todos y, por ende, entiende que lo que es bueno para todos en la misma medida es bueno para él. El individuo tiene pues que asumir en su fuero interno la validez de las normas en cuestión, pues de lo contrario la infracción de la norma por su parte no acarrearía ningún tipo de sanción interna, es decir, no sería moralmente vinculante. Como se ve, se parte del individuo y su autonomía y se llega a la universalidad de las normas morales. Y algo similar ocurre en la argumentación de Muguerza, en la que se presupone la autonomía moral del individuo y se va desde el imperativo de la disidencia como un mandato válido para un solo individuo —no tolerar ser tratado como medio— al imperativo de la disidencia válido para todos y, por ende, constitutivo del principio de universalización —no tratar consecuentemente nunca a nadie como medio—. Mas interpretaciones de Tugendhat aparte, lo cierto es que la prioridad que el individuo ha de dar a su propia dignidad como persona ofrece pocas dudas, pues sólo quien es capaz de exigir respeto está en disposición de respetar a los demás, del mismo modo que quien exige un trato digno para su persona se ve obligado a tratar a los demás con el debido respeto, es decir, como seres dotados de dignidad.

El núcleo del intento de fundamentación ética de los derechos humanos llevado a cabo por Muguerza, de la «alternativa del disenso», está constituido por el individuo, de ahí que el propio Muguerza se vea impelido a dilucidar cuál es el concepto de individuo que subyace a su propuesta. Para ello procede a distinguir el sujeto moral del sujeto empírico. En realidad, tal como el propio Muguerza explica, no se trata de sujetos distintos, sino simplemente de señalar que el sujeto moral es el «sujeto en su integridad» y por lo tanto no puede quedar reducido a aquella dimensión del sujeto que puede ser observable empíricamente. Y es que el individuo habrá de ser considerado como fin en sí mismo precisamente en tanto que sujeto moral, pues es justamente por su condición de sujeto moral por lo que el hombre es un ser dotado de dignidad, la cual deriva de la libertad inherente al ser humano, por más que éste se halle condicionado, en tanto que sujeto empírico, por factores naturales, sociales o históricos: «De la misma manera que, todavía un ejemplo más —aclara Muguerza—, podemos vernos sometidos en tanto que sujetos empíricos a toda suerte de condicionamientos naturales o sociohistóricos, mas no nos será dado decir que ninguno de tales condicionamientos nos impide ser ‘libres’ sin renunciar al mismo tiempo a nuestra condición de sujetos morales. En esa subjetividad, de la que brotan indisociablemente unidas nuestra autoconciencia y nuestra autodeterminación,



es donde, en fin, radica la ‘dignidad humana’, esto es, aquello que hace que seamos ‘sujetos’ y no ‘objetos»¹⁴.

El sujeto moral, continúa Muguerza, tampoco debe ser confundido con el sujeto de derechos, pues éste no es sino una de las múltiples formas en las que se presenta el sujeto empírico. Por lo demás, el sujeto moral es siempre un individuo, mientras que el sujeto de derechos puede ser tanto un individuo como una colectividad. Mas aunque uno y otro no deban confundirse, lo cierto es que los sujetos morales tienen la aspiración de que se les reconozca como sujetos de derechos, y entre los derechos que los sujetos morales, es decir, los individuos, pretenden que les sean reconocidos destacan, por encima de cualesquiera otros, los derechos humanos. Y así llega Muguerza a la conclusión de que el fundamento de los derechos humanos se halla en la libertad del individuo, pues antes de cualquier reconocimiento de dichos derechos, y en la medida en que mientras tal reconocimiento no sea efectivo éstos son exigencias morales, es el propio individuo el que, en su condición de sujeto moral, se los arroga a sí mismo y disiente frente a quien, individuo o grupo, no está dispuesto a reconocerlo como un sujeto y pretende reducirlo a un mero objeto.

Sobre la base de la libertad del individuo que hace de éste un sujeto moral se revela pues plausible la fundamentación disensual de los derechos humanos propuesta por Muguerza. Una libertad que, insistimos, es inherente al ser humano pues éste es, como señalara José Luis L. Aranguren, constitutivamente moral y en ningún caso puede ser amoral¹⁵. En efecto, Aranguren lleva a cabo esta afirmación a partir de su distinción entre moral como estructura, moral como contenido y moral como actitud. Tal como explica Aranguren, los seres humanos no disponen de un patrón de conducta predeterminado biológicamente que proporcione respuestas automáticas ante determinadas situaciones. Es por ello que tienen necesariamente que ajustar su comportamiento a las situaciones concretas, por lo que continuamente se ven en la obligación de tomar decisiones. A esa necesidad de tomar decisiones continuamente, que es justamente en lo que radica la libertad humana, es a lo que Aranguren denomina *moral como estructura* y, atendiendo a la misma, parece claro que el ser humano es constitutivamente moral pues no puede ser nunca amoral precisamente porque está abocado a tener que elegir, pues incluso si eligiera no elegir, ello constituiría ya una elección.

Ahora bien, estas elecciones no ha de realizarlas el ser humano arbitrariamente sino que se llevan a cabo siempre a partir de un marco normativo, pues los individuos deben ajustar su comportamiento a partir de un sistema de preferencias desde la perspectiva de la justicia, de lo que está bien. Y a este marco normativo, a este sistema de preferencias, es a lo que Aranguren denomina *moral como contenido*. Atendiendo a la moral como contenido o la moral vivida, es decir, al conjunto de normas que regulan nuestro comportamiento tomando como criterio lo que se considera correcto, bueno o justo, los individuos pueden ser morales, cuando observan

¹⁴ *Ibíd.*, p. 71

¹⁵ Cfr. J.L.L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.



dichas normas, o inmorales, cuando las violan. En suma, los individuos pueden ser morales o inmorales desde el punto de vista de la moral como contenido, pero lo que no pueden ser nunca es amorales, pues la moral como estructura los hace constitutivamente morales.

Estas decisiones morales que las personas se ven obligadas a tomar continuamente son siempre, a juicio de Aranguren, individuales, por lo que los sujetos morales habrán de ser siempre y exclusivamente los individuos. La conciencia moral es, pues, una conciencia solitaria, lo que no impide que sea a la vez una conciencia solidaria, ya que por más que los individuos hayan de tomar sus decisiones morales en la soledad de su conciencia, estas decisiones habrán de ser solidarias si es que pretenden ser genuinamente morales. El individuo debe por tanto abrirse solidariamente hacia los otros, y esta apertura solidaria hacia el otro es lo que Aranguren denomina *moral como actitud*, que puede dar lugar a una *ética de la alteridad*, cuando el otro es un *alter*, es decir, cuando el otro es un *otro conocido*, o a una *ética de la aliedad*, cuando el otro es un *alius*, es decir, un *otro desconocido, impersonal o generalizado*¹⁶.

Las ideas de Aranguren acerca de la soledad y solidaridad de la conciencia se hallan en la base del individualismo ético de Muguerra, quien coincide con aquél no sólo al afirmar que los individuos son los únicos sujetos morales posibles, como ya hemos dicho, sino también al señalar que la soledad del sujeto moral no tiene nada que ver con ninguna suerte de egoísmo racional, pues «su soledad no excluye en modo alguno su solidaridad y de ahí que con Aranguren podamos caracterizarlo a la vez como ‘solidariamente solitario’ y como ‘solitariamente solidario’¹⁷.

El concepto de moral como estructura de Aranguren y su concepción del hombre como un ser constitutivamente moral es heredero en cierta medida de la concepción antropológica sostenida por Sartre¹⁸. Éste afirma, contra la tradición filosófica desde Platón, que en el ser humano no es la esencia la que es anterior a la existencia, sino, antes al contrario, es la existencia la que precede a la esencia. Esto es así precisamente porque el hombre no es un ser acabado sino que es siempre proyecto. El hombre tiene la tarea de hacerse a sí mismo y es por tanto responsable de sí mismo. Ello se debe, y ésta es la base del existencialismo sartreano, a la inexistencia de Dios, pues si Dios no existe entonces el hombre está solo, no dispone de ninguna instancia en la que apoyar sus acciones ni sus decisiones. El hombre sólo se tiene a sí mismo como fundamento de sus elecciones y ello lo convierte en un ser intrínsecamente libre. De ahí la célebre sentencia sartreana: «El hombre está condenado a ser libre». Condenado porque el hombre no ha elegido ser, no ha elegido estar en el mundo; condenado porque una vez que se halla en el mundo tiene necesariamente que elegir; pero libre precisamente por su capacidad de elección. Y es que, tal como señala Sartre,

¹⁶ Cfr. J.L.L. ARANGUREN, *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1963.

¹⁷ J. MUGUERZA, «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?», en J. A. GIMBERNAT (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, p. 95.

¹⁸ Cfr. J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, en C. GÓMEZ (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002.





el hombre es libre justamente porque tiene que elegir, mas de la obligación de elegir no puede escapar, pues si decidiera no elegir, ello constituiría ya una elección. Se comprende así la angustia existencial a la que se refiere Sartre como consecuencia de la toma de conciencia por parte del hombre de su propia libertad, pues su condición de ser libre lo convierte en el único responsable de sí mismo, responsabilidad que el hombre tiene para consigo en tanto que individuo y en tanto que ser humano, es decir, el hombre es responsable de sí mismo como individuo pero es asimismo responsable de toda la humanidad y esto es lo que le provoca la angustia.

Un significado parecido a la paradoja de la libertad expresada por Sartre y al concepto de moral como estructura proferido por Aranguren es el de la metáfora «No somos de alambre rígido» señalada por Tugendhat¹⁹. Éste sostiene que lo que distingue al hombre del resto de los animales es el lenguaje proposicional y que éste es el que da la posibilidad a los seres humanos de preguntarse a sí mismos por razones, que es en lo que consiste la deliberación. La deliberación toma entonces la forma de un diálogo que el individuo entabla consigo mismo a fin de encontrar razones que justifiquen ante sí mismo y ante los demás sus creencias acerca del mundo, cuando la deliberación es teórica, o sus convicciones sobre cómo debe actuar, cuando la deliberación es práctica. La deliberación práctica tiene pues el cometido de guiar la acción del hombre y, en última instancia, orientar el querer, la voluntad, para que este querer no quede reducido al mero querer de las inclinaciones y se constituya en un verdadero querer, es decir, en una voluntad racional, en una voluntad apoyada en razones que la justifican. De este modo, Tugendhat entiende que es el lenguaje el que posibilita la libertad humana, pues ésta sólo es posible a partir de la deliberación, la cual sólo se puede llevar a cabo lingüísticamente. Así, cobra todo el sentido la metáfora «No somos de alambre rígido», con la que Tugendhat se refiere al hecho de que los seres humanos no disponemos de un patrón de conducta predeterminado sino que, antes bien, tenemos la capacidad de elegir, y hemos de hacerlo, gracias al lenguaje que nos permite deliberar, es decir, indagar sobre las razones que tenemos para justificar una elección.

Así pues, sin necesidad de remontarnos a la concepción kantiana de la libertad como postulado de la razón práctica, podemos afirmar, a la luz de lo expuesto por Aranguren, Sartre y Tugendhat, además del propio Muguerza, que la libertad es inherente al ser humano en tanto que sujeto moral. Una afirmación que, como se ha visto, no necesita sustentarse en ninguna suerte de presupuesto metafísico. Por lo demás, es un hecho empírico que los individuos concretos toman decisiones continuamente, de manera que sus acciones u omisiones, resultado de sus deliberaciones y consecuentes elecciones, les son imputables. Y si esto es así, entonces la alternativa del disenso como fundamento ético de los derechos humanos es básicamente correcta, pues cualquier individuo estaría en disposición de exigir, desde el ejercicio de su libertad, no ser nunca instrumentalizado, no ser jamás tratado como un simple medio,

¹⁹ Cfr. E. TUGENDHAT, *Aufsätze 1992-2000*, Francfort del Main, Suhrkamp, 2001, traducción española de VV, *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002.

como un objeto; de exigir, en definitiva, que se le considerase siempre como un fin en sí mismo, como un ser dotado de dignidad, es decir, como el sujeto moral que es.

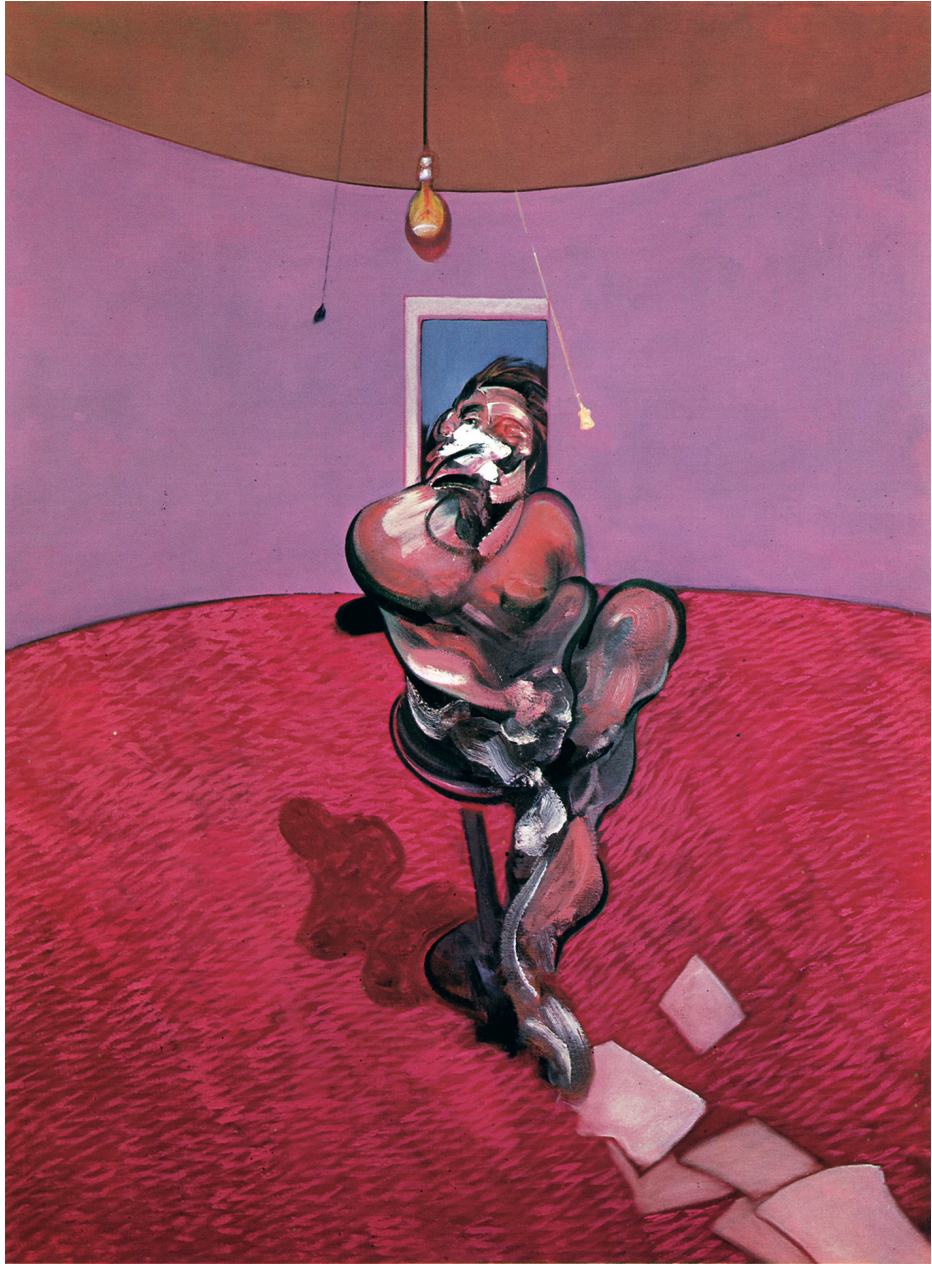
En definitiva, de las diferentes críticas a los derechos humanos sólo resultarían plausibles las internas, pues ya hemos visto cómo las externas, las desarrolladas por quienes ponen el énfasis en la imposibilidad de la existencia de derechos humanos de validez universal, aunque explícita o implícitamente pretenden situarse más allá de los derechos humanos, en realidad invitan a retrotraernos a una suerte de más acá de los mismos. Cuestión distinta es la que ocurre con las críticas internas, pues si bien la alternativa del disenso propuesta por Muguerza se ha mostrado como un intento plausible de resolver el problema de la fundamentación ética de los derechos humanos, éstos siguen revelándose insuficientes. Y tal insuficiencia es la que nos impele a ir verdaderamente más allá de los derechos humanos, puesto que si éstos han de dar respuesta jurídica a las exigencias morales básicas de dignidad, libertad e igualdad, no debiéramos permitir «su vaciamiento de sentido y su degeneración en mera retórica»²⁰, y, sobre todo, debiéramos luchar por que el reconocimiento de los derechos humanos se orientase hacia la realización efectiva de la justicia, pues sin justicia no hay dignidad posible, y por ende, hacia lograr mayores cotas de libertad individual, lo cual pasa por una mayor igualdad, es decir, por una distribución igualitaria de la riqueza, así como por una distribución igualitaria del poder, de suerte que los individuos pudieran participar activa, deliberativa y directamente, y no a través de representantes, en la toma de decisiones públicas que les afectan. En suma, el reconocimiento de los derechos humanos habría de dar lugar a democracias libertarias y no, como hasta ahora ha sido, a meras democracias liberales que se hallan, ¡ay!, bien lejos de garantizar la dignidad de todos los individuos, pues en su seno dan cobijo a la indignidad, empezando por la que supone la desigualdad social extrema y la consecuente falta de libertad.

Recibido: marzo 2013

Acceptado: junio 2013



²⁰ J. MUGUERZA, *Ética, disenso y derechos humanos, ob. cit.*, p. 83.



F. Bacon, 1966.